

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Katedra za indologiju i dalekoistočne studije

Iva Sučić

STRUKTURA I SADRŽAJ DEVĪMĀHĀTMYE

Diplomski rad

Mentor: prof.dr.sc. Mislav Ježić

U Zagrebu, 16.07.2015.

Sadržaj:

Uvod.....	1
Mārkaṇḍeya-purāṇa	i
sanskrtizacija	2
Rani tragovi.....	3
Sanskrt.....	3
Sanskrtizacija.....	4
Purāṇe.....	5
Devīmāhātmya izvan Mārkaṇḍeya-purāṇe.....	8
Struktura	10
Sadržaj	12
Zaključna razmatranja	21
Literatura	26

Sažetak:

Devīmāhātmya je kratak spjev umetnut u Mārkaṇḍeya-purāṇu, a specifičan po tome da je prvi koji konstruira stvarnost kao žensku. Ovaj diplomski rad istražuje njegov jedinstven sadržaj i strukturu te njihovu pozadinu.

Uvod

Nastala otprilike prije 1500 godina u sjeverozapadnoj Indiji pod uglavnom nepoznatim okolnostima, Devī-Māhātmya se tijekom vremena razvila u jedan od najpoznatijih religijskih tekstova u Indiji uopće. O tome svjedoči količina rukopisa u kojima je sačuvana, a čak postoje i tiskana izdanja te brojni komentari. Jezik na kojem je oblikovana je sanskrt, a forma stih. Tokom povijesti uz tekst su se vezali razni nazivi, ali u konačnici zadržala su se dva: uz Devī-Māhātmya, što se može prevesti kao “veličanstvenost Boginje”, često se koristi i Durgā-Saptaśatī, “sedamsto stihova Durgi”. Ali izazov ispravnog tumačenja strukture i sadržaja teksta u pitanju ne leži u brojnosti sačuvanih komentara niti zapisa već činjenici da je tekst više od svoje zapisane forme. Jer puno prije nego li je zapisan, tekst se prenosio usmenim putem s generacije na generaciju, baš kao i Vede i veliki epovi Indije što ga čini dijelom poznate velike indijske usmene tradicije. Ono što pak Devī-Māhātmyu posebno izdvaja iz tog mora tradicije i po čemu je jedinstvena jest konstrukcija najviše zbilje kao ženske. Iako nije prvi tekst koji potvrđuje postojanje štovanja ženskog božanstva, prvi je koji koncipira Boginju “s velikim početnim slovom” te ujedno i prvi koji to čini na sanskrtu.

To postaje još intrigantnije kad se u obzir uzme da u Vedama nema jedne velike boginje. Nema čak niti mnogo ženskih božanstava. Poznatije vedske božice kao što su Uṣas, Vāc, Sarasvatī, Pṛthivī, Aditi i Rātrī imaju svoje zadane karakteristike i nijedna ne utjelovljuje velikustvarnosti koja bi se mogla predstavljati velikim slovom. Većina vedskih ženskih božanstava spominje se rijetko, igra manje uloge i nijedno ne predstavlja središte vedskoga viđenja stvarnosti, kao što to predstavljaju muška božanstva poput Agnija, Some ili Indre. Za bolji prikaz situacije, može se navesti kako bise među navedenima jedino Uṣas mogla smatrati ravnom muškim božanstvima drugoga reda. Uz to, mnoge od važnijih božica kasnije tradicije uopće se ne nalaze u vedskoj literaturi ili se spominju samo usputno, što poteže pitanju o njihovom porijeklu u kasnijim razdobljima.

Jedini moguć odgovor nameće se sam po sebi i dolazi u obliku predarijskoga materijala, ali ono što je vjerojatno i znakovito kada se radi o ženskome elementu u indijskome vjerskom životu jest utjecaj predarijskoga nasljeđa na arijsko (vrijedi čak i napomenuti da je upravo to dijelom utvrdilo sliku indijske civilizacije kao tvorevinu i arijskoga i nearijskoga). Ali, da bi u potpunosti razotkrili značaj toga što je rečeno, važnost činjenice da je tekst sastavljen na sanskrtu i značenje toga za strukturu i sadržaj teksta, nužno je krenuti od najosnovnijih podataka.

Mārkaṇḍeya-purāṇa i sanskrtizacija

Devī-Māhātmya, prvi tekst na sanskrtu koji najvišu zbilju prikazuje kao Božicu, sastoji se od 700 śloka organiziranih u 13 poglavlja. Naziv spjeva jest složenica tipa tatpuruṣa koja se sastoji od devī, “boginja” i māhātmya, što je apstraktna imenica srednjeg roda od mahā-ātman, “velika duša”, i doslovno se može prevesti kao “veličanstvo Božice”. Ali formalno on ne stoji sam za sebe već čini poglavlja 81-93 (78-90 u izd. Nag Publishers) Mārkaṇḍeya-purāṇe, jedne od ranih purāṇa. Iako je sam tekst dosta prirodno uklopljen u purāṇu, ne može se smatrati “tipičnim” purāṇskim tekstom. Za razliku od većine purāṇskih tekstova, Devī-Māhātmyu odlikuje visok stupanj cjelovitosti - ima daleko manje dodatnih stihova i različitih čitanja koji su inače karakteristični za purāṇe. Također ima veoma bogat život nezavisno od matične purāṇe, do te mjere da ju je puno više uobičajeno susresti kao zaseban tekst. Za usporedbu, dok je činjenica da postoji čak nekoliko desetaka rukopisa čitave Mārkaṇḍeya-purane, rukopisa same Devī-māhātmye kao autonomnoga teksta ima toliko da im se ne može odrediti točan broj.¹I na kraju, na purāṇe je sveukupno, uz svega nekoliko iznimki, napisano veoma malo komentara. Devī-Māhātmyu je pak na sebe privukla najmanje šezdeset i sedam komentara. To upućuje na da je tekst postao kanoniziran, pomalo kao Veda, i da ga se ne može analizirati samo kao dio purāṇe.

To ne znači da je činjenica da Devī-māhātmya pripada Mārkaṇḍeya-purāṇi zanemariva. Naprotiv, to je od velike važnosti za određivanje značaja i porijekla teksta jer ako se pretpostavi da lik Božice s velikim početnim slovom nema svoje porijeklo u Vedama i arijskome, već predarijskome sloju indijske baštine, važno je napomenuti da su u apsorpciji lokalnih kultova u širu sanskrtsku kulturu veliku ulogu odigrale upravo purāṇe.

Ali to je jednostavnije ispitati ako se prvo ispita ono što prvo upada u oči kod samog teksta - jezik na kojem je sastavljen, tj. sanskrt i koja je važnost činjenice da je tekst na sanskrtu.

¹Coburn, 1991., str. 99

Rani tragovi

Najranije tragove štovanja ženskog božanstva susrećemo još u ostavštini Indske dolinske civilizacije u obliku ženskih figurica i pojedinih pečatnjaka. Ženske figurice izrađene su od zlata, kamena i terakote te prikazuju ženske likove tipično širokih bokova, velikih grudi i oskudno odjevene u plesnim položajima. Po otkriću suzapanjile stručnjake anatomske detaljima kakvi nisu bili viđeni kod drugih pretpovijesnih civilizacija (prema riječima sir Johna Marshalla, otkrivača Harappe i Mohenjo Dara, takvo oblikovanje se pojavljuje tek u helenističkom razdoblju stare Grčke).

Među pečatnjacima pak nađena je figura s rogovima koja sjedi u yoginskom položaju, (moguće) tri lica i uspravnim falusom, okružena životinjama. Sva ta obilježja uvelike asociraju na ikonografiju Šive, boga uništenja u hinduističkome panteonu, koji se veže i uz plodnost i askezu - a povezanost štovanja Boginje i štovanja Šive, pogotovo u tantrizmu koji se javio tri tisućljeća kasnije, ne može se zanemariti. Ova moguća veza posebno je zanimljiva kad uzmemo u obzir da štovanje Boginje ima jake korjene u predarijskom dobu, a još k tomu jedna od hipoteza pretpostavlja da je Indska dolinska civilizacija dravidska; u svakome slučaju vjerojatno nije bila arijska.

Sanskrt

Sanskrt u Indiji od Veda nadalje uživa poseban status jezika nositelja staroindoirijske kulture i svetog jezika. Čak se i etimologija riječi *saṃskṛtam* (*saṃ* + *kr̥ta-*) može protumačiti kao "savršen". On je jezik Veda koje su *śruti*, ono što se sluša, kako se zove objava bogova, on je sam poredak svijeta. Sanskrt je, poput latinskoga na Zapadu, jezik aristokracije, ugleda i učenosti u klasičnoj Indiji, ali i puno više od toga.

Osobitost je Veda da su se prenosile s koljena na koljeno usmenim putem i da se pritom jako pazilo da se sačuva njihova izvorna formulacija baš zato što su smatrane objavom božanskoga te su se kao takve morale očuvati u svojem doslovnom izvornom obliku. Time je i sam sanskrt vezan uz božansko te je i sam smatran svetim.

Osim Veda na sanskrtu su još i veliki epovi (*Mahābhārata* i *Rāmāyaṇa*) te dvorska i aristokratska književnost - dakle sve što se u Indiji smatralo visokim. Uzimajući to u obzir, nije se neobično zapitati kako je nešto poput *Devīmāhātmye* (vjerojatno velikim dijelom predarijsko) u takvu okruženju uopće moglo nastati, a kamoli postići takav status.

Sanskrtizacija

Odgovor na prethodno pitanje stručnjaci su pronašli u tzv. “sanskrtizaciji”. Termin je 1950-tih godina popularizirao M. N. Srinivas, a označava proces uzdizanja niske kaste na viši položaj preuzimanjem običaja i rituala viših. Srinivas to objašnjava na sljedeći način: “Kastinski sustav je daleko od kruta sistema u kojem je svaka kasta fiksirana za sva vremena. Pokretnost je uvijek bila moguća, osobito u sredini hijerarhije. Niska se kasta mogla kroz generaciju ili dvije uzdići na viši položaj u hijerarhiji usvajanjem vegetarijanstva i potpunog suzdržavanja od konzumacije opojnih pića i sanskrtizacijom svojih obreda i panteona. Ukratko, preuzimala bi, koliko god je to bilo moguće, običaje, rituale i nazore brahmana. Čini se da je usvajanje brahmanskoga načina života od strane niskih kasta bilo često iako teoretski zabranjeno. Taj se proces Srinivas u knjizi naziva “sanskrtizacija”², a kasnije dodaje pojmu i kulturološki aspekt tvrdnjom da “širenje sanskrtskih obreda i sve jača sanskrtizacija nesanskrtskih slojeva veže stotine podkasta, sekta i plemena diljem Indije u jednu zajednicu” te da se na taj način “osigurava širenje sanskrtskih kulturoloških i ritualnih formi po cijenu drugih.”³

Ovdje nije naodmet objasniti mehanizam koji je omogućio takvo dovoljno “omekšavanje” strogosti kastinskog sustava da bi došlo do nečega kao što je prethodno objašnjena sanskrtizacija. To je možda najbolje sumirao J. A. B. van Buitenen: “Dok je za nas (na Zapadu) znanje nešto što se *otkriva*, za Indijca znanje se *ponovno stječe*.”⁴ Drugim riječima, sanskrt, tj. sanskrtizacija je jedan od načina za uspostavljanje veze s izvornom objavom, na koji se neka tradicija može uspostaviti u odnosu na uglednu sakralnu prošlost. Van Buitenen dodatno pojašnjava da indijska uporaba termina “sanskrt” i “sanskrtski” označava normativnu kulturu koja “više ili manje svjesno osjeća da joj je sanskrt izvorno sredstvo izražavanja” i “oplemenjavanja ili usavršavanja nečije prirode i ponašanja ritualnim sredstvima”.⁵ Na taj je način postupak vrijedio i za kaste, ali i za manje lokalne tradicije: za prve je značio usvajanje običaja viših, dok je za druge to najčešće bilo stvaranje veze s nekom

²Coburn, 1984., str. 11

³Coburn, 1984., str. 11

⁴Coburn, 1991., str. 17

⁵Coburn, 1991., str. 17

starom lozom ili mitom, čime bi se nekoj tradiciji ili grupi osiguralo poželjno porijeklo za budućnost.⁶

Lako je vidjeti zašto su se na tako nešto odlučivale manje lokalne tradicije, ali proces nije bio tako jednostavan utoliko što nije bio jednosmjernan. Naime, u procesu nazvanom “brahmanska sinteza” i sami brahmani nastojali su proširiti arijsku kulturu, a činili su to tako da bi u nju inkorporirali popularne lokalne nearijske elemente. Proces je, dakle, bio dvosmjernan, i Devī-māhātmya kakva jest jedan je od njegovih rezultata. Za sam tekst to doslovno znači da svaka riječ u njem ukazuje na iskonsku prirodu Božice - samo zato što je na sanskrtnu. I također ju svaka riječ u tome kontekstu i tim mehanizmom odnosi sve dalje od poganosti ne-arijskoga nasljeđa.

Što se tiče povijesnoga aspekta “brahmanske sinteze”⁷ (termin je skovao Thomas Hopkins), započelo je s pokretima koji su svjesno odbacivali vedsko nasljeđe, a iz kojih su se razvili buddhizam i džinizam koji potiču na odricanje od svijeta kako bi se postiglo znanje o sebi. Puni jek ta sinteza dostiže u zadnjim stoljećima pr. Kr. sa širokim rasponom religijskih aktivnosti koje su namjerno povezane sa vedsko-sanskrtkim nasljeđem. U procesu nastaju pojam reda, dharma, koji se manifestira nastankom kasta, i bhakti, štovanje osobnoga boga. Uz bhakti su pak vezani tekstovi poput Bhagavadgīte koji potvrđuju svijet, ali neizravno i opravdavaju odricanje od svijeta za one koji to žele. A potom napokon u ranim stoljećima nove ere pojavljuju se književne i ikonografske naznake ponovnog izranjanja elemenata Indske dolinske civilizacije, a od 3. ili 4. st. religija Božice postaje dio indijske pisane tradicije s Devī-māhātmyom, jednako kao i religija muškog Boga.⁸

Nakon što je razjašnjena važnost sanskrta, vratimo se važnosti purāṇa.

Purāṇe

Što su uopće purāṇe? Ni na to pitanje odgovor nije jednoznačan, ali njihov najjasniji i najsvjetovniji opis bi bio kao priča u kojima se pojavljuju božanski i polubožanski likovi, a čija su javna čitanja i danas popularna. Isto tako je opće poznato da su odigrale veliku ulogu u širenju hinduizma jer su se kroz njih obični ljudi upoznali s idejama sanskrtskog hinduizma, ali su i potpomogle apsorpciju lokalnih mitova i legendi i tako ih približile svim Indijcima.

⁶Coburn, 1984., str. 16

⁷Coburn, 1991., str. 16

⁸Coburn, 1991., str. 16

Sama riječ označava nešto staro, ali prvu pouzdano datiranu definiciju purāṇa kao tekstova daje leksikon iz petog stoljeća Amarakoša kao “ono što ima pet karakteristika”⁹ili pañcalakṣaṇa. Nekoliko purana se uistinu opisuje na taj način i nabroja te karakteristike kao *sarga* (stvaranje ili evolucija svemira), *pratisarga* (njegovo periodično uništenje, ili pak ponovno stvaranje nakon uništenja), *vaṃśa* (genealogije bogova, praotaca i mudraca), *manvantara* (Manuova razdoblja - kozmički ciklusi od kojih svakim pojedinim vlada po jedan Manu, otac čovječanstva u tome razdoblju) i *vamśānucarita* (izvještaji o kraljevima i kraljevskim dinastijama), međutim u stvarnosti pet se nabrojenih tema pojavljuje neredovito. Umjesto njima uz njih nalazimo raznolike i opsežne dodatke kao što su slavljenje jednog ili više božanstava (najčešće Brahman, Višnu i Šiva), dugačka prepričavanja mitova i legendi, raspravljanja o religiji i društvu do u detalje. Dužnosti različitih kasta, dužnosti žena, sakramenti, pogrebni obredi, što se smije, a što ne smije jesti, nečistoća kod rođenja i smrt, posljedice dobrih i loših djela, grijesi, pokore, pročišćavanje stvari, imena i opisi različitih paklova, astrologija, donacije, posvećenja izvora, vrtova, hramova i prikaza božanstava štovanja, zavjeti, hodočastišta, razni tajanstveni obredi i običaji, te običaji općenito su sve primjeri raznolikosti tema koje nalazimo u purāṇama. O neredovitosti stvarnog pojavljivanja pañcalakṣaṇe u purāṇama svjedoči istraživanje Willibalda Kirfela četrdesetih godina prošlog stoljeća u kojem dolazi do zaključka kako se od 400 000 stihova na pañcalakṣaṇu se svodi tek oko 10 000, što je manje od tri posto sveukupnog purāṇskog materijala.

Do rasvjetljavanja odgovora na pitanje kako je pak došlo do tog stanja nije došlo sve do rada F. Edena Pargitera čiji glavni predmet istraživanja doduše nisu bile purāṇe već rekonstrukcija rane indijske povijesti, ali je primijetio opći uzorak njihova rasta koji je kasnije bio i potvrđen. Pargiter donosi zaključak da se jezgra purāṇa sastojala od popularnih starih priča i genealogija i da je vrlo vjerojatno izvorno bila na starom književnom prakrtu. Međutim, kako su se s vremenom govorni jezici sve više udaljavali od sanskrta i prakrta, tako je taj prakrt postao nerazumljiv što je ostavilo sanskrt kao jedini uređeni jezik brahmanskog hinduizma. Time je prevođenje tog materijala na sanskrt postalo logična i jedina mogućnost njegova opstanka. Pargiter dodaje kako su vrlo vjerojatno oni koji su to i proveli u djelo bili sami brahmani videći kako bi im to moglo biti korisno u populariziranju i propagiranju vlastitih nazora, uz obavezno dodavanje brahmanskih priča, filozofskih rasprava i izlaganja o obredima. Ova hipoteza potvrđena je kasnijim istraživanjima, te se uklapa u ideju da je brahmanska sinteza bila dvosmjerna.

⁹Coburn, 1991.,str. 21

Iako je po pitanju procesa razvoja purāṇa uspostavljen konsenzus, još uvijek ostaje pitanje njihova porijekla. Zanimljivo je da same purane po tom pitanju svjedoče o dvije tradicije: jedna u prilog božanskog, a druga ljudskog porijekla; a još je zanimljivije to da te dvije tradicije, ne samo da imaju dodirnih točaka, nego ni sami tekstovi purana ne pokušavaju ustoličiti jednu od njih kao superiornu ili točnu. Čak je i moguće da jedna te ista purāṇa podržava obadvije verzije.

I jedna i druga tradicija vuku korijene iz ranih izvanpurāṇskih tekstova. U Ṛgvedi se riječ purāṇa pojavljuje samo kao pridjev značenja “star, drevan”, ali već u Atharvavedi pojavljuje se kao imenica u jednini u kontekstu žrtve i aludira se na njenu svetost. Nadalje, Śatapathabrāhmaṇa izravno tvrdi da je “purāṇa veda” i da adhvaryu okupljenima treba “recitirati nešto od purāṇe”.¹⁰ Paritet veda i purāṇa spominje i BU 2.4.10 gdje su i jedno i drugo dah Velikog bića (*mahad bhūtam*), a CU 7.1.2. ide, u složenici s itihāsom, na izravno proglašavanje petom vedom. Iz toga se da naslutiti da je u vrijeme izvođenja yajña za svećenike bilo važno poznavati purāṇe kao porijeklo mantri. Božansko porijeklo još izravnije ističu same purane. Uz manje varijacije u detaljima, priča glasi kako je Purāṇa na početku bila jedna i da ju je kroz usta isijao Brahma u duljini od milijardu *śloka*. Ta izvorna Purāṇa još uvijek postoji u svijetu bogova, ali u svakoj dvāpara yugi ju Vyāsa (preslagivač, urednik - onaj isti kojem se pripisuje autorstvo Mahābhārata) prepravlja u bit od 400 000 *śloka* koju onda dijeli na osamnaest purāṇa koje postoje u ovom svijetu. Zanimljiva podudarnost ove tradicije i najranijih spominjanja purāṇa u drugim izvorima jest da se i u njima riječ “purāṇa” najprije pojavljuje u jednini, a tek u kasnijim razdobljima u množini.¹¹

Tradicija koja zagovara zemaljsko porijeklo purana također se temelji na rani izvanpurāṇski materijal. Taittirīya Āraṇyaka, Yajñavalkya Smṛti i Manu Smṛti koriste riječ “purāṇa” u množini samu, u složenici s “itihāsa”, ili pak uz riječ “itihāsa”. Ovakva upotreba riječi upućuje na to da je riječ o posebnim klasama djela/ tekstova, te je moguće i da je to značenje implicirano i na mjestima gdje se riječ koristi i u jednini: ne kao jedna vječna Purāṇa već jednostavno nastavak pridjevske upotrebe riječi iz RV (“purāṇa” kao generički naziv ta “staru priču”). To potkrepljuje i činjenica da Āpastamba Dharma Sūtra spominje jednu purāṇu imenom.¹² I ova tradicija poznaje Vyāsu, također kao urednika ali ne jedne

¹⁰Coburn, 1984., str. 24

¹¹Coburn, 1984., str. 25

¹²Coburn, 1984., str. 26

božanske Purāṇe nego već postojećeg materijala kojeg je sakupio u jednu purāṇa-saṃhitu koju je zatim prenio svom učeniku da bi iz toga kasnije bilo izvedeno osamnaest purāṇa koje poznaje predaja.¹³

Kao što je već rečeno, obje tradicije sadrže zajedničke elemente: poznate purane nisu istovjetne s izvornom Purāṇom i Vyāsino prenošenje uređenog svojim učenicima koji su to onda ponovno uređivali. Međutim, najbitnija stavka u kojoj se tradicije slažu može se opisati frazom koja je postala svojevrsnim sloganom purāṇskih studija: *itihāsapurāṇabhyāṇ vedaṇ samupabṛṇhayet* (izvor nepoznat)¹⁴, a objašnjava se kao shvaćanje da se za dvaput rođene (brahmane) koji poznaju četiri vede, aṅge i upaniṣade ne smatra da posjeduju savršenu vještinu ukoliko ne dopunjavaju sve prethodno itihāsom i purāṇama, te da su purāṇe bliske vedama utoliko što objašnjavaju i prilagođavaju istinu objavljenu u njima - uz isti mehanizam na koji se znanje ne otkriva već ponovno stječe. Na taj mehanizam možemo nadovezati i nepotvrđivanje ijedneod dviju tradicija kao točnije iako se one jasno formalno razlikuju. Nadalje, to je i jedan od primjera raširene indijske tendencije gledanju istine kao fenomena s više lica i perspektiva i fluidne. Purāṇe su naime možda i najveći “predstavници” te tendencije. S te strane možda je najtočnije reći da sveukupna tradicija smatra da su i jedan i drugi pogled na porijeklo ispravni: ako inzistiramo na točnosti jednoga, propustit ćemo duh u kojem je afirmiran i svaki pogled za sebe i jedan u odnosu na drugog.¹⁵

Devīmāhātmya izvan Mārkaṇḍeya-purāṇe

Kao što je već spomenuto, Devīmāhātmya ima bogati život i izvan Mārkaṇḍeya-purāṇe kao samostalno djelo. Za usporedbu, Chakravarti jednostavno tvrdi da se pojavljuje u “brojnim izdanjima”¹⁶ dok za Mārkaṇḍeya-purāṇu precizno identificira ukupno njih šesnaest. Znak tog bogatog samostalnog života ne izostaje ni kad je u pitanju puno izdanje Mārkaṇḍeya-purāṇe: u Venkovu izdanju Devīmāhātmya je jedini dio koji dolazi uz komentar.¹⁷ A koliko daleko je viđenje Devīmāhātmye kao od posebnog značenja dosegalo, ukazuju rani datumi pojave prijevoda na europske jezike: na Riviereovom popisu europskih prijevoda purāṇskih tekstova (popis je nepotpun; ne sadrži prijevode navedene dalje u tekstu)

¹³Coburn, 1984., str. 26

¹⁴Coburn, 1984., str. 27

¹⁵Coburn, 1984., str. 23-28

¹⁶Coburn, 1984., str. 52

¹⁷Coburn, 1984., str. 52

engleski prijevod *Devīmāhātmye* iz 1823. je ujedno i prva točka popisa. Slijede analiza s dijelovima prevedenim na francuski iz 1824., prijevod na latinski iz 1831., prijevod na grčki iz 1853. i još jedan prijevod na engleski iz 1885.

Indikativan je i način na koji indologija promatra *Devīmāhātmyu*. Obično ju se gleda kao kritični stadij u povijesnog razvoja štovanja Boginje, ali čak i tu postoje dvije tendencije: jedna kao kulminaciju dugog ranijeg procesa integracije fragmentiranih izraza štovanja Boginje iz arheoloških ostataka i vedske i epske književnosti, druga kao prvotni oblik osnovnih principa koji će se kasnije iskristalizirati u šaktističkoj i tantričkoj filozofiji i praksi - kao početak dugog kasnijeg procesa. Dakle, dio značaja *Devīmāhātmye* jest to što stoji na točki preklapanja tih dvaju procesa.

Studije koje vide *Devīmāhātmyu* kao kulminaciju ranijeg procesa pozivaju se na poveliku količinu izraza iz ranijih razdoblja.¹⁸Kao što je već navedeno, kao početna točka često se uzima Indska dolinska civilizacija sa svojim oskudno odjevenim ženskim figuricama od terakote širokih bokova, punih grudi i kamenim prstenima koji se tumače kao prikazi *yoni* (ženske seksualnosti) budući da su nađeni odgovarajući prikazi muške seksualnosti. Nakon toga spominju se himne iz *Ṛgvede* posvećene raznim božicama kao što su *Uṣas*, *Vāc*, *Rātri*, *Aditi*, *Sarasvatī*, *Pr̥thivī* itd. iako je opće stajalište da su sve to božice s malim “b”, a ne singularno božanstvo s velikim početnim slovom. Najviše pažnje posvećuje se prvim trima budući da su najviše utjecale na kasnije štovanje Boginje (npr. *Uṣas* se naziva “majkom bogova”). Određeni fokus dobiva i činjenica da bogovi dobivaju supružnice i njen postepen razvoj u princip božanske moći koji se odražava u izrazima *śakti*, *śacī* i *jñā*. Citiraju se i himne iz *Mahābhārata* (iako nisu dio njena kritičkog izdanja), a često se referira i na materijal *Harivaṃše*.

Studije koje pak vide *Devīmāhātmyu* kao začetak kasnijeg razvoja nisu toliko usuglašene oko pitanja što je od svih utjecaja *Devīmāhātmye* bitno. Jedne se fokusiraju na tendenciju *Devīmāhātmye* da poistovjećuje Boginju sa što više božica, dok druge naglašavaju važnost njena zastrašujućeg i borbenog aspekta koji će se dalje isprofilirati u tantrama, koje nerijetko ujedno smatraju i najznačajnijom točkom u povijesti Boginje.

Među studijama se međutim posebno izdvaja ona S. B. Dasgupte: ne priklanja se nijednoj od dvije navedene struje te se smatra najdetaljnijim pokušajem analize sadržaja *Devīmāhātmye* u odnosu na suvremen religijski život u Indiji s povijesnog aspekta. U studiji je, iako se razmatraju vedske božice, naglasak na pojmu *śakti*. Dasguptina osnovna teza jest

¹⁸Coburn, 1984., str. 53

da, iako se pojam śakti može detaljno sistematski razraditi (kao što je to učinjeno u kašmirskom šivizmu ili pāñcarātri), jednostavnije ga je promatrati s gledišta čiste intuicije: iz empirijskog iskustva da je za bilokakvo stvaranje potrebno i muško i žensko, zaključuje se da je i za samo postojanje potrebna śakti. Prema tome, ono što se izražuje u Devīmāhātmyi nije samo puko izjednačavanje lokalnih božica s Boginjom već prepoznavanje primata Boginje kao śakti. Dasgupta opisuje śakti ne samo kao duhovnu moć već konstatira: “ona je moć - duhovna, moralna i mentalna, moć - biološka i fiziološka jednako kao i izrazito fizička. Štoga jest, jest zbog nje; štoga radi, radi zbog nje.”¹⁹ Za sādhamu (štovatelja) ključan je osjećaj da su on sam i njegov svijet samo medij za manifestaciju jedinstvene “sveprožimajuće Moći - Moći Boga, Moći koja je jedno s Bogom”.²⁰ Sve bitke Boginje s asurama u tekstu jesu alegorije za bitku između istinske moći i stvari koje se samo takvima čine. A za shvaćanje jedne jedine istinske moći prirodno je da će nastati i praktične metode, a i to pružaju tantri. Dakle, prema Dasgupti, Devīmāhātmya predstavlja i zbroj ranijih motiva i ideal koji je kasniji razvoj nastojao realizirati.

Struktura

Po strukturi Devīmāhātmya je kratak spjev koji obuhvaća trinaest poglavlja (81.-93.) Mārkaṇḍeya-purāṇe, govori o djelovanju Boginje u svijetu. Prema predaji ima sedamsto stihova, otkuda i alternativni naziv Durgā-Saptaśatī koji se najčešće koristi kad je riječ o cirkuliranju teksta nezavisno od matične purāṇe, međutim zanimljivo je da ih je zapravo manje od šesto. U praksi se ta nepodudarnost između naziva i stvarnosti rješava tako da se polustihovi broje kao cijeli, a međufraze poput *r̥ṣir uvāca* kao zasebni stihovi. Pitanje broja i podjele stihova je složeno, te su se njime pozabavili komentari na Devīmāhātmyu.

Bez obzira na narativnu dramu i teološku moć, za Devīmāhātmyu se ne smatra da je od velike književne vrijednosti: većina je stihova u metru *anuṣṭubh* (*śloka*) od osam slogova po četvrtini stiha, standardnome za epsku i purāṇsku poeziju. Iako podliježe sofisticiranijemu razvoju, taj se je metar pokazao veoma prikladnim za jednostavnu i izravnu naraciju te se na taj način koristi i u ovome tekstu.

Što se tiče samoga spjeva, Devīmāhātmya je jedna od interpolacija u Mārkaṇḍeya-purāṇu. U prilog tomu zaključku, kao i onomu da mit o Mahiṣāsūramardini (Smrviteljici

¹⁹Coburn, 1984., str. 58

²⁰Coburn, 1984., str. 58

Mahiše) zauzima središnju poziciju te da je on čak možda bio ono čemu se naziv Devīmāhātmya izvorno pripisivao, ide prvi stih 94. poglavlja MkP, odmah poslije DM:

*sāvarṇikam idaṁ samyak proktaṁ manvantaram tava /
tathaiva devīmāhātmyaṁ mahiṣāsuraḡhātanaṁ ||*
Ispravnoti ispriповijedah ovu priču o Sāvarṇika-Manvantari,
i isto tako Devīmāhātmyu koja govori o umorstvu asure Mahiše. (Prev. Pargiter)

Tekst sadrži još dva mita koja komplementiraju ovaj: mit u kojem Boginja ne ubija asure Madhua i Kaiṭabhu, već omogućava uvjete da to Viṣṇu učini, i mit o ubojstvu asura Śumbhe i Niśumbhe koji na neki način duplicira mit o Mahiṣi, vjerojatno radi integriranja aspekata Boginje i srodnih ženskih božanstava kojima se prethodna dva mita nisu pozabavila (manifestacije śakti, mātṛke). Pojedini mitovi se u tekstu nazivaju *carita* (djelovanje, djelo).

Osnovna struktura teksta izgleda ovako: otvara se općom postavom MkP s Mārkaṇḍeyom kao pripovjedačem i Krauṣṭikijem kao slušateljem, i u tome se dijelu govori o pretpovijesti Manua Sāvarṇija. Zatim se prelazi na okvirnu priču o kralju Surathi koja uspostavlja mudraca Medhasa kao pripovjedača i Surathu kao slušača, a kao veza sa glavnom pričom služi činjenica da je Suratha Manu Sāvarṇi, tj. da će se Suratha u budućnosti roditi kao Manu Sāvarṇi.

Nakon toga slijedi prva carita u kojoj se Boginja kao Yoganidrā (yoginski san) na Brahmanovu molbu manifestira iz Viṣṇuova tijela i tako omogućava da se Viṣṇu probudi i ubije asure Madhua i Kaiṭabhu. Carita sadrži Brahmanovu himnu Boginji.

Druga carita govori o Boginji kao Mahiṣāsuraṁardinī, ubojici Mahiše, asure s tijelom bivola. Carita sadrži stvaranje Boginje iz tejasa svih bogova nakon što ih Mahiṣa porazi u bici, njeno naoružavanje te njenu bitku s asurama, vođama asura i na kraju sa samim Mahiṣom.

U trećoj cariti bogovi su ponovno poraženi, ali ovaj puta od braće asura Śumbhe i Niśumbhe i ponovno traže pomoć Boginje himnom. Važne točke su manifestacija Kālī i sedam śakti iz Boginje, Śumbhino udvaranje Boginji, bitka Boginje s Dhūmrālocanom i njegovom vojskom, Kālīna bitka s Caṇḍom i Muṇḍom, bitka svih śakti protiv Raktabīje, Boginjina bitka protiv Niśumbhe i Śumbhe, još jedna himna bogova Boginji u kojoj joj zahvaljuju (početak i završetak himne sastavljeni su u metru *upajāti*, ostatak standardno u *anuṣṭubhu*), Boginjina dodjela blagodati bogovima te Boginjin hvalospjev Devīmāhātmyi, u

kojem obećava zaštitu i izbjavljenje od svih nedaća i ispunjenje želja svakomu tko ju bude recitirao.

Nakon toga slijedi zaključak okvirne priče u kojem Suratha zajedno s vaiśyom u čijem je društvu slušao Medhasovo kazivanje zazivaju Boginju te svaki dobiva ono što je zatražio.

Sadržaj

Iako se mitovi koncentriraju na sukob bogova i asura, okvirna priča u koju su ugrađeni bavi se ljudskim problemima: kralj koji je izgubio kraljevstvo i vaiśya protjeran od pohlepne obitelji traže prosvjetljenje od mudraca u šumi u vezi s razlogom svoje nesreće.

Na samom početku Mārkaṇḍeya, nakon prepričavanja ere Manua Sāvarṇija koja je prva od budućih manvantara, predstavlja kralja Surathu kao prethodno rođenje Manua Sāvarṇija i najavljuje kako će ispričati kako će postati Manu Sāvarṇi putem moći Māhāmāye, uspostavljajući time međusobnu vezu između svih triju razina priče. Važno za to prethodno rođenje jest da se ono zbilo puno prije vremena pripovijedanja, čak šest Manuovih razdoblja ranije, u drugom Manuovu razdoblju, razdoblju Manua Svārociṣe. Iz toga slijedi da su se sve carite, pripovijedane kronološkim redoslijedom, dogodile još ranije. Prva se od njih odvija još za vrijeme kozmičke noći dok Viṣṇu spava u oceanu mlijeka, a Brahman izlazi iz lotosa što raste iz Viṣṇuova pupka.

Na samom pak kraju posljednjeg mita uspostavlja se veza i sa sadašnjim razdobljem Manua Vaivasvate kad Boginja najavljuje svoje buduće pojave, npr. inkarnaciju kao Kṛṣṇina sestra koja živi u gorju Vindhya kada će ponovno ubiti dvojicu braće asura Śumbhu i Niśumbhu. Na taj način se uspostavlja veza ne samo s ostatkom purāṇe (prepričavanje Manuovih razdoblja je jedna od središnjih zadaća purāṇa općenito) već i sa popularnim likom Devī Vindhyaśinī, odnosno lokalnim kultom koji na taj način biva integriran u tekst DM, a time i u konačnu viziju Boginje.

Pošto je veza okvirne priče s okolnim tekstom više-manje površna, iduća joj je zadaća pružiti pozadinu za mitove o Boginji i razlog za njihovo kazivanje. To je postignuto na dva načina: poticanjem kraljevih pitanja koja dovode do odgovaranja na njih od strane mudraca i koherentnosti između okvirne priče i prvog mita. Kad Suratha pita koji je konačni uzrok njegove nesreće, dobiva odgovor da je to djelovanje Mahāmāye, velike iluzije koja, štovana na ispravan način, dovodi do oslobođenja (od iluzije). Na to Suratha pita: “*kā sā devī mahāmāyā? katham utpannā?*”²¹ Tko je ta Devī Mahāmāyā? Kako je nastala?” Kao odgovor

²¹78.45-46, Nag Publishers; 81.45-46, Pargiter, 1981.

dobiva prvi mit gdje je taj princip i prikazan: kad Yoganidrā, hvaljena i prizvana od Brahmana himnom, napusti Viṣṇua, on se budi i ubija Madhua i Kaiṭabhu, dvojicu asura što su zaprijetili Brahmanu. Priča o Viṣṇuovoj bitci s Madhuom i Kaiṭabhom inače je poznata priča, ali ovdje je značajno proširena Brahmanovom himnom u slavu Boginje koja će se pokazati u njoj kao još mnogo više od Viṣṇuove Yoganidre, kako je prvo predstavljena u Medhasovoj priči.

Potonje je vidljivo u progresiji epiteta koji se koriste u tekstu za Boginju. Narativni dijelovi koriste se epitetima relevantnima za neposredni kontekst, npr. predstavljanje kao *mahāmāyā*služi za isticanje kraljeve zbunjenosti, a *yoganidrā*za Viṣṇuov kozmički san, a pri ukazanju Brahmanu, kao *nidrā*, prirodno je nazvana *tāmasī devī* (boginja koja pripada tami). Međutim, u Brahmanovoj himni slika Boginje se proširuje navođenjem širokog raspona epiteta i izjednačenja, identitet Boginje se uspostavlja uz pomoć raznih pojmova ženskoga roda. Na tom se popisu nalaze vedske sastavnice žrtve (*svāhā*, *svadhā*, *sāvitṛī*), govor (*vāc*), znanje (*mahāvīdyā*), *prakṛti* (ženski princip stvaranja koji asocira na upaniṣadsku filozofiju), apstraktne imenice kao što su *hrī*, *śrī*, *tuṣṭi*, *śānti* asociraju na dvije himne Boginji što se pojavljuju u Mahābhārati (nisu dio kritičkog izdanja)²², opis nje kako nosi oružje podsjeća na njenu funkciju božice pobjede kako ju zazivaju Yudhiṣṭhira i Arjuna u MBh i kako će biti prikazana u drugoj *cariti*; ostali pak epiteti bi mogli biti povezani s posljednjom *caritom*.

Na taj način Brahmanova himna ne samo da sadrži krucijalan dio odgovora na kraljevo pitanje rṣiju, već se može pretpostaviti da je putem himne i počela postojati, ako je za vjerovati prijelaznom stihu koji zaključuje prvu *caritu*: “*Evam eṣā samutpannā brahmaṇāsaṃstutāsvayam*” Tako je nastala, hvaljena od samog Brahmana.”²³

Druga *carita* odgovara na kraljeva pitanja (“Tko je ona? Kako je nastala? Koja su joj djela?”)²⁴ još preciznije i s više detalja. Počinje s postankom Boginje iz vatrene energije kolektivnog bijesa svih bogova na asuru koji ih je doveo u stanje očaja. Akumulirani *tejas* poprima oblik “obične žene” (*nārī*²⁵), a pojedini dijelovi njena tijela nastaju iz tejasa pojedinih bogova. U nastavku ju bogovi obdaruju svojim oružjima i drugim atributima, a tek nakon toga pripovjedač po prvi put rabi naziv “Devī/ Boginja”.²⁶ Nakon toga ulazi u borbu s asurama. Bitka se odvija u tri faze: prvo pobije njihove ogromne vojske koje se broje čak u

²²Söhnen-Thieme, 2002., str. 246

²³78.78, Nag Publishers; 81.77, Pargiter, 1981.

²⁴81.45-46, Pargiter, 1981.

²⁵79.12, Nag Publishers

²⁶79.31, Nag Publishers

milijardama, pa vojskovođe, i na kraju samoga Mahiṣu. Na to se bogovi raduju i slave ju himnom u metru vasantatilaka, a ona im daje blagoslov i obećanje da će im, kad je se sjete u nevolji, doći u pomoć.

Budući da je Boginja središnja figura ovog mita, u njem nalazimo puno više referenca na nju nego li u prvome. Unatoč tomu, i opet se zapaža određena ekonomija u broju različitih imena ili epiteta u narativnim dijelovima. Najčešće se koristi naziv *devī*, ali više kao ime nego kao generički termin. Osim njega, koristi se još pet drugih. Nova imena *Caṇḍikā* i *Ambikā* pojavljuju se dvaput (po jedamput u prvoj i trećoj fazi bitke). Ostala se tri javljaju samo jednom: *īśvarī* u prvoj (drugdje u DM javlja se samo u himnama), *jagatāṃ dhātṛī* nakon himne bogova (moguće kao jeka inicijalnog zazivanja bogova “*devyā yayā tatam idaṃ jagat... tām ambikām...bhaktyā natāḥ sma*”)²⁷ i na samom kraju priče *Bhadrakālī*.

Ali i u himni bogova upotreba je epiteta ograničena: *Caṇḍikā* i *Ambikā* pojavljuju se dvaput, također na početku i na kraju, a *īśvarī* samo jednom. Prvi dio himne uzima teme i epitete iz Brahmanove himne u prvoj *cariti*, ali obrnutim redoslijedom, i samo tamo nalazimo veći broj identifikacija i izjednačavanja. Nova imena su *alakṣmī*, *paramā*, *bhavatī* i *Durgā* u himni te Maheśvarī u zaključnoj zamolbi bogova nakon što im je dan blagoslov.²⁸ Taj blagoslov potom obnaša funkciju veze s trećom caritom u kojoj se bogovi nađu u škripcu sličnom onomu s Mahiṣom: asure su ih ponovno nadjačale, samo ovaj put pod vodstvom Śumbhe i Niśumbhe koji su preuzeli i sve funkcije bogova i žrtvene prinose. Bogovi se sjete Boginjina obećanja, odu na Himalaju i hvale ju himnom u kojoj ju nazivaju Viṣṇumāyom koja uzima formu svih apstraktnih pojmova ženskoga roda pristutnih u živim bićima i relevantnih za njih. Tek ju u zadnjim dvjema strofama u metru vaṃśastha mole za izbavljenje od nevolje. Prisutna Pārvatī sasvim se razumljivo pita komu je himna upućena. Iz njena tijela (*śarirakoṣāt*)²⁹ tada se manifestira Ambikā Devī (zvana i Kauśikī) izrazite ljepote. Taj događaj postavlja temelj za novi motiv koji će se provlačiti kroz ovu caritu: erotsku privlačnost Boginje koja će na kraju i dovesti do propasti asura i njihova vođe Śumbhe.

Inače motiv lijepe djevojke koja dovodi do propasti demona indijskoj mitologiji nije nepoznat (jednu od poznatijih priča nalazimo u Mahābhārati³⁰, a zanimljivo je da je mjesto radnje ni više ni manje nego gorje Vindhya. Postoji čak i verzija mita o Mahiṣāsuri (Skandapurāṇa) u kojoj je Boginja stvorena od Brahmana kao lijepa djevojka kojoj se prvo udvara

²⁷81.3, Nag Publishers

²⁸Söhnen-Thieme, 2002., str. 248

²⁹82.41, Nag Publishers

³⁰Söhnen-Thieme, 2002., str. 248

Nārada, a potom i sam Mahiṣa.³¹ Dapače, erotski motiv postao je toliko uspješan da je prevladao u većini kasnijih verzija mita (VmP, VarP, DBhagP). Neke od tih purāṇa sadrže i mit o Śumbhi i Niśumbhi, pa se isti motiv u njima pojavljuje dvaput. Ali nigdje priča nije ispričana tako uvjerljivo kao u DM, gdje Boginja odgovara Śumbhinim glasnicima da je položila zavjet da će se udati samo za čovjeka koji ju porazi u bitci, i time prisiljava Śumbhu na borbu.

Međutim, erotski motiv nije u središtu mita onako kako je ispričan u DM, već ponovno postanak, kao što je i rečeno na kraju mita o Mahiṣi (*punaś ca gaurīdehāt sā samudbhūtāyathābhavat vadhāya duṣṭadaityānām tathā śumbhaniśumbhayoḥ... tac chṛṇuṣva.../* opet je rođena iz tijela Gaurī radi uništenja opakih daitya i Śumbhe i Niśumbhe³²), s tom razlikom da je ovoga puta riječ ne samo o postanku same Boginje, već i raznih drugih ženskih božanstava združenih s njome, što potvrđuje i početak 94. poglavlja MkP nakon Devīmāhātmye:

utpattayaś ca yā devyā mātṛṇām ca mahāhave |
tathaiva saṁbhavo devyāś cāmuṇḍāyā yathā bhavaḥ ||
śivadūtyāś ca mātṛmyaḥ... (MkP 94.2-3)
 I postanci Matera od boginje u velikoj bici,
 i postanak Cāmuṇḍe od boginje kao i njene prirode,
 i veličanstvenost Śivadūtī... (sve to ti je ispričano).

Svi suti postanci raspoređeni po raznim fazama bitke, njih čak pet. Boginjin postanak od Pārvatīzbiva se odmah nakon što ju bogovi zazovu himnom (moguće je da tu postoji blaga paralela s prvom *caritom* kad se manifestira iz Viṣṇua nakon Brahmanove himne). U prvoj fazi bitke borise protiv Dhūmrilocane koji je poslan od Śumbhe da ju silom dovede na njegov dvor. Dhūmrilocanu pretvara u pepeo dok njezin lav pobije njegovu vojsku. U drugoj fazi bitke kad ju napadnu Caṇḍa i Muṇḍa, iz nje izlazi stravična Kālī koja također sudjeluje u zatiranju i njih i njihove vojske i po tome dobiva od same Boginje ime Cāmuṇḍā. U trećoj fazi bitke Śumbha mobilizira sve svoje trupe na što iz tijela bogova izlaze śakti koje su ujedno i mātṛke (Brahmāṇī, Maheśvarī, Kaumārī, Vaiṣṇavī, Vārāhī, Nārasimhī, Aindrī), a iz tijela Boginje izlazi Śivadūtī. Za posljednji epitet bitno jenapomenuti da nije niti karmadhāraya (“povoljna glasnica”) ni tatpuruṣa (“glasnica Śive”), nego bahuvrīhi (“čiji glasnik je Śiva”).³³

³¹Söhnen-Thieme, 2002., str. 249

³²81.36-38, Nag Publishers; 84.35-36, Pargiter, 1981.

³³Söhnen-Thieme, 2002., str. 250

Sve nabrojane joj pomažu protiv asura, ali protiv Raktabīje, čija se svaka kap krvi koja padne na tlo pretvara u njegovu kopiju i koji izgleda najjači među asurama, sposobne su joj pomoći samo Kālī i Śivadūtī. Njih dvije piju krv s njegovih rana dok Boginja napada i ubija ga. Nakon što je Raktabīja ubijen, na scenu stupaju Niśumbha i Śumbha. Na kraju četvrte faze Niśumbha je ubijen, a sve śakti ulaze u grudi Boginje i u petoj fazi bori se ona protiv Śumbhe sama. Najprije uništava njegova oružja, zatim se rve s njim i konačno ga ubija šulom (u zadnjoj borbi G. von Mitterwallner vidi ostatak izvornog mita o Mahiṣāsuri, kao što je prikazan na slikama iz razdoblja Gupta³⁴).

Budući da se Boginja množi na više različitih načina, zadnja carita sadrži više imena od svih ostalih. Pitanje je samo do koje su mjere “kopije” istovjetne s njom. Söhnen Thieme drži da je Boginja zasigurno različita od Pārvatī iako se manifestira iz nje budući da Pārvatī ne identificira sebe s osobom kojoj je himna upućena.³⁵ Kālī je također različita od nje jer inače dijalog između nje i Boginje ne bi imao smisla. Śakti, izašle iz bogova, djeluju kao zasebne jedinice iako ih na kraju boginja sve apsorbira. Na taj način u narativnom kontekstu u vezi s nazivima i epitetima za Boginju imamo gotovo isto ekonomičnost kao i prije: tu su opet “Caṇḍikā” (četnaest puta, često u kombinaciji “Devī Caṇḍikā”) i “Ambikā” (devet puta), zatim Durgā (četiri puta, dvaput s Bhagavatī), Śivā (jednom) i Bhadrā (jednom), imena koja se inače pojavljuju u himnama. Kātyāyanī (dvaput) i Kauśikī (jednom) novi su nazivi.

Kālī, druga po redu po važnosti nakon Devī Caṇḍike, naziva se i “Cāmuṇḍā” te priča opisuje kako je taj naziv dobila. Ali, inače, priča se ne koristi dvama nazivima za istu božansku osobu.

Princip je u himnama suprotan: tamo su sva imena i epiteti fokusirani na Boginju.³⁶ Sve je usmjereno na uzjednačavanje i ujedinjavanje različitih predočaba, a ne na individualizaciju kao u pripovjedačkome dijelu. Zbog toga je raspon naziva i epiteta puno sveobuhvatniji i raznovrsniji; i sam tekst eksplicitno kaže (11.5) da Boginja uključuje sve entitete ženskoga roda. Međutim, u drugom dijelu druge himne u zadnjoj cariti pojedina imena jesu asocirana s atributima: Durgā sa śaktima, Bhadrakālī s trozubom, Caṇḍikā s mačem itd.

Prva se himna obraća Boginji kao Viṣṇumāyī. Viṣṇumāyā je izraz koji se još nije pojavio u prve dvije carite. Ponovno se pojavljuje u srednjem dijelu himne gdje je prvi u dugom nizu koncepata ženskog roda s kojima se Boginja izjednačava i koji se, čini se,

³⁴Söhnen-Thieme, 2002., str. 250

³⁵Söhnen-Thieme, 2002., str. 254

³⁶Söhnen-Thieme, 2002., str. 254

shvaćaju kao dio Viṣṇumāye, Viṣṇuove iluzije. Prvi dio himne, međutim, uvodi niz imena više ili manje vezanih uz Śivu (Śivā, Raudrī, Śarvāṇī, Mahādevī), a u trećem dijelu molba je upućena Īśi ili Īśvarī, tj. ženskim inačicama imena ili titula Śive. Sveukupno, to znači da himna svojim referencijama i asocijacijama uspostavlja ravnotežu između Viṣṇua i Śive.

Nakon pobjede bogovi ju ponovno slave himnom. U uvodnom stihu joj se obraćaju kao “Kātyāyanī”, imenom koje se spominje samo jednom prije toga. Značajan dio himne je punktiran refrenom “*nārāyaṇi namo ‘stu te’*”. Nārāyaṇī ovdje nije Nārāyaṇina žena, već ženska inačica od Nārāyaṇa u značenju “utočište ljudi”. Svejedno ju se može uzeti kao baziranu na vaišnavskoj zamisli. U prvome dijelu himne još se k tomu naglašeno izjednačava s Viṣṇuovom śakti koja je opisana kao *anantavīryā* (beskrajne muškosti), *muktihetu* (uvjet za spasenje) *temāyā* (iluzija)³⁷ - aluzija na ṛṣijevu prvu općenitu izjavu o Boginji još u okvirnoj priči. U dijelu s Nārāyaṇī nazvana je i Śivā Tryambakā Gaurī - sve epiteti i nazivi koji asociraju na Śivu, tako da ponovno imamo sličnu ravnotežu između šivističkih i vaišnavskih elemenata.

Što se tiče samoga odnosa između Boginje i bogova, postoji jasna razlika između pripovjednog dijela i himana. U himnama su asocijacije s bogovima, posebno s Viṣṇuom i Śivom, inkluzivne ili, može se reći, henoteističke, što je sasvim očekivano s obzirom na polazište da je Boginja bit svega i da obuhvaća sve: tada i obuhvaća modificirane epitete drugih božanstava zajedno s apstraktnim imenicama ženskog roda.

Što se tiče narativnog dijela, stvari su nešto drugačije i ne toliko jasne. Thomas Coburn inzistira da Boginja ne pripada nijednomu drugom bogu, ni Viṣṇuu ni Śivi, već da su oni ovisni o njoj. Sönnen- Thiemer međutim drži da, dok prethodno jest istina u smislu da nije ničija žena i da nije nijednom bogu podređena, suptilna međuovisnost između nje i bogova ipak postoji. U drugoj cariti, naime, postanak Boginje u potpunosti ovisi o bogovima, iako ne ovisi o nijednom bogu posebno: svi oni daju svoj tejas da ju stvore i najbolje od svog oružja i drugih atributa da ju opreme za zadatak. U prvoj cariti se čini da postoji bliža veza s jedne strane s Viṣṇuom, a s druge strane s Brahmanom. Tamo je Boginja Viṣṇuova Yoganidrā, zamisao koja se može susresti još u ranim vaišnavskim tekstovima kao što su Harivaṃśa i Viṣṇupurāṇa, gdje je hvaljena i od samog Viṣṇua. U DM je doduše Brahman taj koji joj se obraća i svojom hvalom ju stvara.

³⁷88.4, Nag Publishers

Jedini iz trimūrti s kojim se Boginja u DM ne čini osobito povezana jest Śiva. U prvoj cariti on je samo spomenut u Brahmanovoj himni kao ovisan o Boginji zajedno s Brahmanom i Viṣṇuom te kako ju ne može dostojno hvaliti. Osobno se pojavljuje tek u drugoj cariti kao utočište bogovima skupa s Viṣṇuom, ali kao ni Viṣṇu, nije posebno izdvojen ni u sceni kad Boginja postaje iz tejasa svih bogova ni inače. U trećoj je cariti također samo jedan od bogova iz kojih se manifestira śakti. Posebnu pažnju dobiva tek kad služi kao glasnik Śivadūtī, Boginjine śakti, što izgleda kao podređena i ne jako laskava uloga. Nadalje, Pārvatī, koja se inače smatra njegovom ženom, po svem sudeći nije udana i ne razmišlja o braku. Za razliku od njega, u trećoj cariti Viṣṇu je predstavljen kroz više śakti koje nose attribute njegovih oblika: Vaiṣṇavī, Vārāhī i Nārasimhī. Śivina śakti se pojavljuje samo kao Maheśvarī. Sve skupa, Śiva izgleda manje bitan od Viṣṇua.

Međutim, na nekoliko mjesta postoje indikacije zamisli trimūrti. U svojoj himni Brahman opisuje funkcije trimūrti kao da ih izvodi sama Boginja³⁸ i opisuje sebe, Viṣṇua i Śivu kao u konačnici ovisne o njoj.³⁹ U drugoj cariti Brahman povede pohod protiv Mahiṣe tako da povede bogove pred Viṣṇua i Śivu, za koje izgleda da na neki način ne pripadaju “bogovima”, i služi kao glasnogovornik svih bogova. Viṣṇu i Śiva potom počinju izzračivati tejasa, zatim se svi ostali bogovi priključuju, a potom svi sudjeluju u davanju oružja i atributa stvorenoj boginji. Na kraju himne u istoj cariti za Boginju se veli da pripada Viṣṇuu u obliku Śrī⁴⁰ i da pripada Śivi u obliku Gaurī. Brahman se ne spominje, ali može se smatrati da *trayī*, tj. tri vede⁴¹ i *medhā*⁴² pripadaju njemu. U trećoj cariti može se vidjeti da se śakti manifestiraju iz odabrane skupine bogova: Brahman, Śiva, Kumāra, Viṣṇu (uz dodatak vepra i čovjekalava) i Indra, koja se sve skupa sastoji od trimūrti uz dodatak dvojice bogova ratničkog tipa (Indre i Kumāre, koji je sin Śive). Još jedna referencija na funkcije trimūrti nalazi se u završnoj himni (*sṛṣṭi-sthiti-vināśānām śaktibhūte*⁴³).

Kad se sve zbroji, prvi mit je baziran na vaišnavskom mitu iz Mahābhārate (da bi ga se prilagodilo Devīmāhātmyi, Brahman dobiva posebnu ulogu), drugi mit ne pokazuje preferenciju prema ijednomu bogu iako Viṣṇu i Śiva jesu ponešto izdvojeni od ostalih (uglavnom vedskih) bogova, a u trećem mitu bogovi su nespecificirana pasivna skupina (tek u

³⁸1.56-57, Coburn, 1991.; 81.56-57, Pargiter, 1981.

³⁹1.64-65, Coburn, 1991.; 81.65-66, Pargiter, 1981.

⁴⁰4.10, Coburn, 1991.; 84.10, Pargiter, 1981.; 81.11, Nag Publishers

⁴¹4.9, Coburn, 1991.; 84.9, Pargiter, 1981.; 81.10, Nag Publishers

⁴²4.10, Coburn, 1991.; 84.10, Pargiter, 1981.; 81.11, Nag Publishers

⁴³11.10, Coburn, 1991.; 91.10, Pargiter, 1981.; 88.10, Nag Publishers

odabranoj skupini iz koje izlaze śakti Viṣṇu se ponešto ističe po prisutnosti dvaju od njegovih avatāra).⁴⁴ Nadalje, u himnama treće carite i okolnome tekstu upadljiva je česta pojava vaišnavskih izraza poput Viṣṇumāyā i Nārāyaṇī, kao i Yoganidrā i Mahāmāyā u prvom poglavlju. Sve to navodi Söhnen-Thieme na hipotezu da autor Devīmāhātmye dolazi iz kasnoepskog ili ranopurāṇskog miljea (ili je pisao za publiku iz njega). Sve u svemu, zaključuje da je najvjerojatnije bio štovatelj Boginje koji je znao jednu ili više verzija mita o Mahiṣāsuri, koji je potom mitu dao njegov klasičan oblik i učinio ga središtem “Devīmāhātmye” koja će se dobro uklopiti u relativno nesektaški, ali ugledni kontekst kao što je Mārkaṇḍeya-purāṇa.⁴⁵ U tu je svrhu kao uvod iskoristio dobro poznat vaišnavski mit koji je oprezno i vješto reinterpreтираo umetanjem Brahmanove himne. Tekst je završio trećom puno duljom i složenijom pričom koju je vrlo vjerojatno sam sastavio posuđujući motive iz različitih izvora, kao što su Mahābhārata i rane vaiṣṇavske purane (npr. Harivaṃśa ili Viṣṇu-purāṇa) i potom ih nadopunio dvjema himnama u kojima je dosta prostora dao vaiṣṇavskim referencijama. Osim ovog ideološkog konteksta, konstruirao je i okvirnu priču koja ne samo da povezuje tri mita o Boginji s okolnim tekstom Mārkaṇḍeya-purāṇe, već i uspijeva dočarati veličinu Boginje u odnosu na njene ljudske štovatelje.⁴⁶

To, međutim, ne daje odgovor na pitanje tko su demoni. Dok stavlja izrazit naglasak na postanak Boginje, Devīmāhātmya je izrazito tiha što se tiče porijekla Mahiṣe, Śumbhe ili Niśumbhe. Jednostavno su tamo i ugnjetavaju bogove. Sam tekst ne daje nikakve natuknice o prethodnim događajima, npr. kako je Mahiṣa dobio oblik bivola, ili kako je bio nepobjediv od bogova, i po tome se razlikuje od paralelnih verzija koje nalazimo u drugim purāṇama. Ono što u DM nalazimo, a u paralelnim inačicama ne nalazimo, jest razlikovanje između uporabe naziva asura, imena neprijatelja bogova iz brāhmaṇa, u mitu o Mahiṣi, gdje se izrazi daitya i dānava jedva koriste, i demoni općenito, koji se nazivaju daitye ili dānave (nekad čak i asure), u mitu o Śumbhi i Niśumbhi.⁴⁷ Nijedan drugi tekst, čak ni Mahābhārata, u slučaju Mahiṣāsura ne pravi tu razliku. Söhnen-Thieme nagađa da je autor Devīmāhātmye možda iskoristio tu razliku da bi prve dvije carite povezao s drevnijim razdobljem kad su se odvijale bitke između bogova i ne-bogova iliti a-sura, dobro poznate iz brāhmaṇa. U tome vidi jasnu indicaciju da je uistinu riječ o nekome autoru koji je iskoristio već poznati materijal za prve dvije carite (čemu je dodao himne) dok je novu i najdulju caritu u potpunosti stvorio iz

⁴⁴Söhnen-Thieme, 2002., str. 250

⁴⁵Söhnen-Thieme, 2002., str. 257

⁴⁶Söhnen-Thieme, 2002., str. 257

⁴⁷Söhnen-Thieme, 2002., str. 257

različitih tradicija koje su se razvile neovisno jedna od druge, kao što su mit o Devī Vindhyaśinī koja ubija Śumbhu i Niśumbhu (vaišnavski izvori opisuju ju kao Viṣṇuovu Yoganidru, ali u DM mjesto radnje je premješteno na Himalaju, a Devī je povezana s Pārvatī), ili kao što su *mātṛke* koje se pojavljuju kao śakti i lik Kālī koji je u tekstu prikazan kao podređen Boginji.

Još jedno pitanje strukture koje zahtijeva odgovor jest ono koje se tiče naziva Saptaśatī (sedamsto stihova). Kao što je već rečeno, Devīmāhātmya ih zapravo ima manje od šeststo. Koliko je to pitanje bitno, pokazuje činjenica da se tim pitanjem bave i komentari, a kao što je već rečeno, Devīmāhātmya je privukla u usporedbi s ostatkom matične purāṇe mnoštvo komentara. Važnost podupire i činjenica da je u Bhāskararāyinu komentaru, koji je jedan od dva najpoznatija komentara, od ukupno nekih četiristo redaka, od koliko ih se komentar sastoji, njih čak dvjesto i pedeset posvećeno tomu kako se stihovi trebaju numerirati i dijeliti tako da se dođe na točno zadanih “sedamsto stihova posvećenih Durgi” tj. Durgā-saptaśatī. Značajno je i da u tom kontekstu stihovi nisu shvaćeni samo kao obični stihovi tj. već opisane purāṇske śloke od osam slogova po četvrtini stiha. U ovom slučaju oni su mantrе, tj. verbalne manifestacije same Boginje. Zanimljivo je da i Bhāskararāya sam primjećuje da je naslov Saptaśatī “problematičan”. Potom razmatra nekoliko načina na koji bi se naslov mogao objasniti. Jedan od zanimljivijih je dopustiti ne-razliku (*abheda*) između palatalnog sibilanta ś i dentalnog sibilanta s, pa time Saptaśatī postaje Saptasatī tj. “sedam pravih žena”. Jedan od načina da se potom tih sedam protumači je kao sedam budućih likova Boginje nabrojanih u jedanaestom poglavlju Devīmāhātmye: Nandajā, Raktadantī, Śatākṣī, Śākambharī, Durgā, Bhīmā i Bhrāmārī.

Tako to tumače komentari i tradicija, ali stvarni razlog tomu nije poznat. Jedan od mogućih međutim je Bhagavadgītā. Coburn uočava i ističe kako oba kratka spjeva imaju ili se smatra da imaju 700 stihova.⁴⁸ Primjećuje i kako prije same Bhagavadgīte u Mbh stoji jedna od dviju himana Boginji umetnutih u Mahābhāratu, koje se ujedno ubrajaju među najranije izraze štovanja Boginje iako nisu dio kritičkog izdanja Mbh, poznata kao Durgā-stotra. U mnogim rukopisima nalazi se na samom kraju dvadeset i drugoga poglavlja šeste knjige, Bhīṣmaparvana (Bhagavadgītā počinje s dvadeset i trećim poglavljem istog parvana u kritičkome izdanju). Kontekst je, usto, sličan kao i pred Bhagavadgītu u Mahābhārati, gdje Arjuna i Kṛṣṇa gledaju u bojne redove prije velike bitke koja slijedi, a potonji kaže prvomu

⁴⁸Coburn, 1991., str. 27

da za svoju “dobrobit” recitira radi pobjede nad neprijateljima Durgā-stotru. Arjuna nakon toga recitira trinaest stihova Durgā-stotre nakon čega se Boginja pojavljuje, uvjerava ga u pobjedu, a potom opet nestaje. Phala-śruti kojom završava himna, a u kojoj se navodi da onaj koji poput Arjune recitira Durgā Stotru “nikad ne poznaje strah... neizbježno prevladava poteškoće... uvijek je pobjednik u bitci”⁴⁹ samo dodatno nameće zaključak: i kod Kṛṣṇe i kod Boginje nalazimo motiv božanstva koje se periodički pojavljuje ili inkarnira da bi spasilo svijet.

Činjenica je da je himna umetnuta upravo ispred Bhagavadgīte te da gotove sve ostale himne Boginji koje nalazimo u Mbh i Harivaṁśi upućuju na to da tematska sličnost između dva spjeva nije slučajna: sve te himne sadrže isti naglasak na spasonosnoj aktivnosti Boginje koja odlikuje i Devīmāhātmyu. Dvanaesto poglavlje DM uz to čak nabraja i Boginjinu buduće inkarnacije na način sličan onomu na koji to čine mitologija o Kṛṣṇi i vaišnavska tradicija. Sve to navodi Coburna na zaključak kako model za shvaćanje sedamsto stihova Devīmāhātmye, odnosno u ovome slučaju Durgāsaptasatī, treba tražiti u ranijoj tradiciji Bhagavadgīte i njenih sedamsto stihova. U prilog mu idu brojne već objašnjene vaišnavske referencije unutar samoga teksta DM, koje su ujedno i mnogo brojnije od šivističkih.

Veća brojnost vaišnavskih referencija također nije iznenađujuća s obzirom na to da se smatra da su Yādave na sjeveru, prije nego li su došli u kontakt s kultom Kṛṣṇe, štovali žensko božanstvo, Ekānaṁśu, kao svoje zaštitno plemensko božanstvo (iako se dan-danas štovanje Boginje daleko više veže uz šivizam, do takva je razvoja došlo tek s tantrizmom), a time je i štovanje śakti tamo prevladavalo prije uspona kulta Kṛṣṇe.⁵⁰ Kad Yādave uvide da je Yaśodina kći spasiateljica Kṛṣṇina života, pretpostavljaju da je riječ upravo o njihovoj domaćoj Ekānaṁśi. Usponom Kṛṣṇe staro štovanje ne biva odbačeno već zauzima podređen položaj. Daljnjim razvojem i vanjskim utjecajima neki aspekti śaktističkog štovanja postaju neprihvatljivi, pa dolazi do zamjene Ekānaṁše prihvatljivijom i pitomijom Subhadrom. Sve što je za to bilo potrebno, čini se da je promjena imena: budući da je poistovjećena s kćeri Yaśode koja je Kṛṣṇina pomajka, Ekānaṁśā mu je time (po)sestra - jednako kao što mu je Subhadrā sestra.

Zaključna razmatranja

⁴⁹Coburn, 191., str. 27

⁵⁰Coburn, 1984., str. 237-238

Ako pomislimo unazad na Devīmāhātmyu, prvo što upada u oči jest da tekst shvaća božansku zbilju kao da je ženskoga roda - Boginju. Unatoč tome što je to prvi put da je takvo shvaćanje izraženo na sanskrtu, Devīmāhātmya sama ne tvrdi ni da je konačna zbilja ženskog roda niti predstavlja takvo viđenje kao alternativu definiciji konačne zbilje kao muškog roda. Ako tekst sam po sebi isto demonstrira, onda je to da je konačna stvarnost - jednostavno konačna.

Kao drugo, konačna zbilja koja je Boginja jest transcendentna. Tekst ju već na samome početku uspostavlja kao takvu na način koji ne ostavlja mjesta sumnji: inkorporacijom poznatog mita o Madhuu i Kaiṭabhi. Tamo je prikazana kao *mahāmāyā* i *yoganidrā* pod čijim utjecajem Viṣṇu leži u snu u doba pralaye te tako isključivo njenom voljom uopće može djelovati. Transcendentni status koji se inače pripisuje Viṣṇuu u ovom slučaju vrijedi barem jednako i za Boginju.

Treće, zbilja je unutarnji fenomen. To je vidljivo već kroz upotrebu vedskih obrednih riječi svadhā i svāhā za nju; iako se nikad eksplicitno ne naziva *vāc*, asocijacija je implicitna na više mjesta u tekstu, a s himnom Vāci iz Ṛgvede često povezuju Devīmāhātmyu. Isto vrijedi i za karakterizaciju boginje kao *nityā* (vječna iznutra) i *śraddhā* (stavljanje (vjere) u srce). Međutim, najbolje se vidi iz karakterizacije kao śakti, pojma koji označava moć ili sposobnost, bez obzira na to tko ili što je vanjska forma njene manifestacije.

Četvrto, konačna stvarnost je imanentna, tj. djeluje i kao materijalni svijet i u materijalnom svijetu. To je posebno evidentno u nazivanju Boginje *prakṛti*, što ima filozofske implikacije. Prakṛti je inače pojam poznat od ranije iz filozofije sāṃkhya koja postulira da se svijet manifestira kada svijest (puruṣa) dođe u kontakt s podlogom sve predmetnosti (primordijalnom tvari) prakṛti čime se remeti njena ravnoteža. Ono što je zanimljivo jest da DM pritom ne nasljeđuje osnovnuzamisao sāṃkhya, a to je dualizam: Boginja jest prakṛti, ali nema naznake da postoji ikakva svjesna stvarnost, tj. puruṣa, osim nje. Dakle, ono što DM predstavlja nije dualizam, već monizam (ono što jest naslijeđeno iz sāṃkhya jest pojam triju guṇa (sastavnica) prakṛti: sattva, rajas i tamas(npr. nazivanje Boginje *tamasī devī* u Brahmanovoj himni iz prve carite). Tekst međutim ne ulazi u to (za to će se pobrinuti razvoj kasnijeg tantrizma) i stavlja naglasak na načine na koje Boginja djeluje u svijetu, a kroz sve tri carite ona djeluje kao zaštitnica koja dolazi na poziv svojih štovatelja (ili bogova) u pomoć. Čak je i prva carita koja uspostavlja njenu transcendentnost osjetno kraća u odnosu na druge dvije koje razrađuju njenu svjetovnu aktivnost (pogotovo na treću koja ide u velike detalje).

Nije naodmet napomenuti da i sve himne koje nisu iz Devīmāhātmye kao što su dvije spomenute himne iz Mbh te vedske himne posvećene raznim božicama, a sa sličnim pjesničkim slikama (osim himne Vāc) uključuju molbu za zaštitu i izbavljenje.

Peto, prethodna tri obilježja su u krajnjoj stvarnosti moguća samo zbog shvaćanja Boginje kao śakti u samom tekstu. Nema kontradikcije među između transcendentnost, unutarnjosti i imanentnosti samo zato što su sve one manifestacije śakti. Vezano za sam pojam śakti, možda ga je najlakše detaljnije objasniti ako se kaže da se, ne računajući mjesta gdje je riječ o asocijaciji uz nekog određenog boga, taj pojam i epitet u tekstu javlja svega četiri puta kao naziv za ono što Boginja jest, ali da je unatoč tomu od centralne važnosti.

Zanimljivo je da sam tekst sadrži dva shvaćanja pojma. Jedna kategorija su primjeri gdje je śakti asocirana s određenim bogom. Prema Coburnu⁵¹ tekst u tim slučajevima poima śakti, tj. moć, kao pluralni fenomen, pa čak i koristi množinu nekoliko puta.⁵² Nadalje, eksplicitno je rečeno da Brahman, Viṣṇu, Varāha, Indra i sama Boginja (Caṇḍikā) imaju śakti, ali implicitno je da ju imaju svi bogovi spomenuti u vezi sa sedam majčica, a vjerojatno i oni nespomenuti.

Uz takvo razumijevanje śakti javlja se i još jedno: ono koje se javlja spomenuta četiri puta. U tim slučajevima śakti nije nešto što Boginja ima, već ono što ona jest: “*Yacca kiṃcitkvacidvastu sadasad vākhilātmake/ tasya sarvasya yā śaktiḥ sā tvaṃ stūyase mayā/* Štogođ i gdjeđo bilo, bilo suće ili nesuće, O ti koja imaš sve kao svoju dušu, svega toga ti si moć (*śakti*); takvu Tebe ja slavim!”⁵³ Daljnjamjesta to i potvrđuju tvrdnjama da Boginja obitava u svim bićima u obliku śakti (*śaktirupeṇa*)⁵⁴, da je “ona ista moć (*śakti*) koja se manifestira kod prestanka (*uparati*) svemira”⁵⁵ kod pralaye⁵⁶, da “postaje moć (*śakti*) stvaranja, održavanja i uništenja, koja obitava u svojstvima (*guṇa*) podloge sve predmetnosti (primordijalne tvari, prakṛti), koja se zapravo sastoji od tih svojstava.”⁵⁷ Jake i sveobuhvatne izjave poput “sve kao samu svoju dušu” te pripisivanje prisutnosti u svim bićima i odgovornosti i za stvaranja i za uništenje ukazuje na drugo - singularno shvaćanje pojma. Dakle, kad se sve zbroji, oblici moći su mnogi, ali sama moć je jedna. Šesto, konačna stvarnost je paradoksalna. Boginja je i *mahāmāyā* i *mahāvidyā*, lijepa i groteskna, i majčinski i borbeno nastrojena, međutim ovoviđenje zbilje najbolje se očituje uporabi u epiteta

⁵¹Coburn, 1984., str. 147

⁵²88.12, 21, Pargiter, 1981.

⁵³78.63, Nag Publishers; 81.63, Pargiter, 1981.

⁵⁴85.18, Pargiter, 1981; 82.18, Nag Publishers

⁵⁵Coburn, 1991., str. 74

⁵⁶91.8, Pargiter, 1981.

⁵⁷Coburn, 1991., str. 74; 91.10, Pargiter, 1981.

mahādevī. U stihu 81.58⁵⁸ u prvoj himni Boginju se naziva *mahādevī* da bi ju se odmah potom naizgled paradoksalno nazvalo i *mahāsurī* (a prije toga i *mahāvidyā* i *mahāmāyā* i *mahāmedhā*), pomirujući time i nadilazeći sukob između deva i asura.

Sedmo, jezik korišten u karakterizaciji konačne zbiljeiznenadujuće često nalazimo u vezi s vedskim likom Agnija, a određeni broj prisutnih motiva, uz još neke dodatne, vežu se uz epski lik Skande. Pretjerano je tvrditi da Agnijev “identitet” nastavlja živjeti u liku Boginje, ali određena imena koja se u DM odnose na Boginju i njene oblike javljaju se i razvijala su se u svezi s bogom vatre, npr. Svāhā, Kālī i posebno Durgā. Agni se povezuje i sa Sedam majčica, a Śrī-sūkta naznačuje i vezu sa Śrī i Lakṣmī. Što se tiče Skande, pojava mita o Mahiṣi u jednoj epskoj inačici priče o njegovu rođenju, koja poznaje Agnija kao oca, uz pojavu mnogih poznatih imena (Śivā, Svāhā, Śakti, Lakṣmī, Gaurī, majčice), teško da je slučajna. Najmanje što se može reći jest da konačna zbilja izrasta iz cjelokupne simboličke matrice u kojoj Agni i Skanda imaju prominentne uloge.

Osmo, u svojoj integraciji mnogih u Jedno tekst Devīmāhātmye je u sebe integrirao mitove različitih pozadina: jedan mit je iz vaišnavskog konteksta, drugi je vezan uz Skandu dok je treći poznat među plemenima sjeverne Indije koja znaju za herojske podvige Kṛṣṇe Gopāle. Jednako kao što se različite božice vide kao oblici Boginje tako se i razni mitovi vide kao mitovi o njoj.

Sve navedeno čini pogled na konačnu zbilju koji se kristalizira u Devīmāhātmyi. Ujedno su sve to i obilježja “potvrđujuće razrade” i “harmonične revizije”⁵⁹ vedske istine te otkrivaju DM kao purāṇski fenomen. Tako je istina bila ponovno predstavljena u petom ili šestom stoljeću na suvremen i relevantan način.

Riječ *māhātmya* koristi se u tekstu jednom prije 12. poglavlja u stihu 9.1/ 89.1 u kojem Suratha zbori: “Jednostavno je prekrasno da si mi ti, blagoslovljeni, ispričao ovu ovu *māhātmyu* o Boginjinu djelovanju vezanom za ubijanje Raktabīje.”⁶⁰ Ta riječ je apstraktna imenica izvedena iz složenog pridjeva *maha-ātma*, značenja “čija je duša velika”, ali i (puno češće) jednostavno “plemenit”. Imenica se time odnosi na “veličinu (duše)” nečega. A budući da indijska tradicija uživa u raznolikosti, za očekivati je da će biti puno primjera da se vrline nečega detaljno analiziraju. To ima za posljedicu daglavna pokretačka snaga uporabe te riječi

⁵⁸Pargiter, 1981.; 78.58, Nag Publishers

⁵⁹Coburn, 1984., str. 307

⁶⁰Coburn, 1991., str. 102; Pargiter, 1981., str. 506

u samom tekstu DM. Dok sam stih 9.1/ 89.1 ne odaje eksplicitno cilja li na samu veličinu tj. djelovanje (*carita*) ili verbalni izražaj, njene daljnje pojave u poglavljima 12 i 13 (njih ukupno devet) ukazuju na shvaćanje *māhātmye* kao verbalnog izražaja. Dvanaesto poglavlje se otvara navodeći vrline slavljenja Boginje “ovim himnama (*stava*)”⁶¹, a u 13.1 ṛṣi rabi izraz “ispričavši ti Devīmāhātyamu”⁶²te slično kao i 9.1/ 89.1 dopušta oba tumačenja. Postoje i slučajevi kad se izraz *carita* koristi gotovo kao sinonim za *māhātmya* kao u 12.27 i 12.28: *sarvābādhāsu ghorāsu vedanābhyartito'pi vā / smaran mamaitaccaritaṁ naro mucyate saṁkaṭāt* //28// “U svim strahovitim nedaćama, ili mučen boli, čovjek koji se sjeti ovog mogega djelovanja (*caritam*) oslobođen je nevolje.”⁶³

Iz prethodnoga se vidi kako tekst sebe vidi dvoznačno: naglašivanje djelovanja vodi u daljnje kazivanje i pjevanje o tom djelovanju; naglašavanje verbalnoga izražaja međutim vodi do povećanog pridavanja pažnje samoj formi kazivanja, čiji je pak rezultat doslovna obredna recitacija - koja podsjeća na vedsku. Učinak postaje još izražajniiji kad se prisjetimo implikacije na kraju prve carite da Boginja i nastala iz Brahmanovih riječi.

Važnost samog verbalnog izričaja, te posljedično tomu i performativnost teksta, dodatno naglašuju ritualne aluzije razbacane kroz tekst.⁶⁴Uz općenite referencije na “traženje utočišta” i prakticiranje trapljenja, posebno iskaču tri spomena aktivnosti koji asociraju na ritual. Prvi je recitacija i slušanje same *māhātmye*, čije se vrline nadugo i naširoko veličaju u prvih dvadeset i devet stihova dvanaestog poglavlja (Boginjina himna?). Drugi je “velika godišnjasetkovina koja se održava u jesen” (12.11)⁶⁵za koju se pretpostavlja da je to poznata Durgā-pūjā ili Navarātrī (detalja po kojima bi ju bilo moguće identificirati nema, međutim, naznačeno je da je posebno pogodna prigoda za recitaciju *māhātmye*). Treći i posljednji nalazi se u zadnjem poglavlju, kada kralj Suratha i vaiśya zajedno izvode pūju pred prikazom Boginje recitirajući “Devī-sūktu” (postoje različita mišljenja o tome na što se taj izraz odnosi) sa žrtvenim prinosima cvijeća, miomirisa, vatre i vode “poškropljenima krvlju iz njihovih vlastitih udova” (13.7-9).⁶⁶Te ritualne aluzije naglašuju da tekst treba kazivati pri obredima za Boginju te da je njegovo veličanje Boginje bitan dio obreda. Takvu uporabu i poznajemo sa slavljenja velike Durga-pūje.

⁶¹Coburn, 1991., str. 103; 92.1, Pargiter, 1991.

⁶²93.1, Pargiter, 1991.

⁶³Coburn, 1991., 103; Nag Publishers 89.28; 92.27-28, Pargiter, 1981.

⁶⁴Coburn, 1984., str. 101

⁶⁵Coburn, 1991., 102; 92.11, Pargiter, 1981.

⁶⁶Coburn, 1991., 102; 93.7-9, Pargiter, 1981.

Literatura:

1. Coburn, Thomas B. (1984), *Devi Mahatmya: The Crystallization of The Goddess Tradition*, Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
2. Coburn, Thomas B. (1991), *Encountering The Goddess: A Translation of the Devi-Mahatmya and a Study of Its Interpretation*, Albany: State University of New York Press.
3. Söhnen-Thieme, Renate (2001), Goddess, gods, and demons in the Devimahatmya, Razvojni stupnjevi i prijelazi: vremenski i povijesni okviri u epskoj i puranskoj književnosti: *Radovi Druge Dubrovačke međunarodne konferencije o sanskrtskim epovima i puranama*, Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, str. 239-258.
4. Pargiter, F. Eden (1981), *The Mārkaṇḍeya Purāṇa: translated with notes*, Varanasi – Delhi: Indological Book House.
5. *The Mārkaṇḍeyamahāpurāṇam*, ed. Kshemaraja Shri Krishnadas (sine anno), introd. and corr. Dr. Rajendra Nath Sharma. Delhi: Nag Publishers.